

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1977.

ГОДИНА X

БРОЈ 1-2

Л. II
39.038

ВЕЛИМИР ХАЦИ АРСИЋ

РЕЛИГИЈСКА СОЦИОЛОГИЈА ЕМИЛА ДИРКЕМА

УВОД

Циљ нам је да у овом есеју укратко изложимо Диркемову теорију о религији. Но, ова теорија о религији није само Диркемова. Њене главне поставке прима као своје и једна група француских социолога, Диркемових сарадника, чији допринос формирању ове теорије није незнатан. Зато нам се чини да би било на свом месту ако, пре него што дубље уђемо у предмет нашег есеја, кажемо неколико речи о овој групи француских социолога, чији је оснивач и духовни вођ био професор Диркем,¹ као и о томе шта је претходило формирању ове групе.

Покушај оснивања социологије као посебне науке о социјалним феноменима је резултат стицаја околности историјског развоја људске мисли. Појава социологије као посебне гране научног проучавања различитих манифестација друштвеног живота је само једна логична етапа у развоју човекове жеље, да разумом схвати све оно што се збива у њему и око њега. Социологија је плод човековог напора да и социјалне феномене проучи научним методама; да их не остави ван своје научне анализе и објашњења. Она је покушај одржања континуитета човекове вере у разумно објашњење свег богатства живот-

¹ Emile Durkheim је рођен 15. априла 1858. год. у Epinal (Vosges) у Француској. Своје студије у Ecole Normale Supérieure завршио је 1882. год. Од завршетка студија до 1887. год. био је професор филозофије у различитим лицејима. Те године постао је члан Филозофског факултета Бордовског универзитета, на коме је, до 1896, био „charge d'un cours”, а од те године професор социјалних наука. Од 1902. године, он је на Париском универзитету, најпре, до 1906. год. као „charge d'un cours”, па затим као професор социологије и науке о васпитању на филозофском факултету истог универзитета. Умро је у Паризу 18. XI 1917. (За подробнија објашњења о његовом животу и раду, треба видети: Enoch M. — Durkheim — Larousse mensuel illustré — Vol. 4. II 1918; Paris, Durkheim — Les Grands philosophes français et étrangers — Louis Michel Paris.

них појава. Рационалним, научним објашњењем социјалних феномена, човек покушава да учини још један корак, који га приближава остварењу својих снова, који га нису напустили ни кроз средњи век.

Идејно средњи век се исцрпео у логичким дедукцијама из априористичких верско-метафизичких поставки и сабрао у суптилним силогизмима схоластике; морално, пак, он је дошао до изражаја у префињеним софизмима казуистике.² И дуго су идејне и моралне конструкције његове биле основ читавог једног социјалног строја, који је, и против сумње у његову оправданост, бранио свој опстанак често пута огњем и мачем. Та сумња је и претходница ренесанси.

Ренесанса је дело човекове изгубљене вере у вредност схоластике и енергични протест његове пробужене савести, индигниране злоупотребама и екстравагантностима казуистике. Ренесанса је покушај човековог духа да се ишчаури из догматизма застареле схоластике и дискредитованих метода казуистике; покушај, да се изађе из старих идејних оквира и ослободи старих скрупула. Ренесанса је узлет људске мисли над преживелим традиционалним теоријама и праксом, и бацање погледа и жеља преко свих могућих ограда, које би спутавале пуну слободу човека да несметано покуша разумно продирање у тајне живота и створи нове моралне и културне вредности. Тај свој нови став према старим, вечним проблемима, човек је често скупо плаћао. Његов покушај посматрања ствари и поступака из новог угла, и мерења њихових вредности новим мерилима, стао га је многих напора и патњи. Плодови ових његових нових напора били су понекада условљени његовом сопственом крвљу.

У овој необузданој жељи за бацањем нове светлости на старе животне проблеме; у овом вихорском заносу за новим истинама и новим вредностима, превиђано је врло често и много штошта што не стари, и чију вредност прах времена никада не претвара у безвредност. Тражећи нове излазе из идејног круга схоластике и парадокса казуистике, и отварајући нове перспективе својој новој многострукој активности, човек ренесансе је често пута превиђао и потискивао у задњи план и оне животне истине, које су вечито нове, и пренебрегавао и ниподаштавао и она осећања и вредности, која надживљавају све интерпретације њихове природе.

Па ипак, ренесанса ни издалека не значи потпуну идејну и моралну еманципацију човека од утицаја историјских сила, под чијим се утицајем развијала. Ни ренесанса није нити потпуни раскид са идејним струјама средњег века, нити радикална прекретница у моралном погледу. И у свету њених идеја осећа се идејни утицај векова, који су јој претходили; и она се храни и одржава и скрупулима, које је у њену савест утиснуо дух прошлости. Ослобађајући се пре-

² Треба се опоменути, пише Н. Rashdall, да за римокатоличког казуисту није проблем у томе, какав ће начин живота да проповедају проповедници и исповедници, већ у томе, који је минимум доброг понашања потребан, па да покојник помоћу тога избегне црквену цензуру са свима временским и вечним казнама, које су у вези са њом... „Посао језуитске моралне теологије био је не да помогне људима да буду што је могуће бољи, већ да им покаже како они могу бити што је могуће гори, а да за то не страдају”. (The Theory of Good and Evil, Vol. II, 432 (Oxford — Clarendon Press, 1907).

стижа верскога догматизма и схоластичке етике, она се дуго не ослобађа тежње за дедукцијом. Прекорачивши оквире теолошких поставки, она је у метафизику, која је била прибежиште њеног духа сазнања, унела онај исти апприоризам, против кога је дотле ратовала. До почетка XIX века човек се углавном задовољавао апприористичким философирањем и одговарајућим етичким дедукцијама. Све дотле он непрестано покушава да стварност укалупи у своје идејне рамове, а своје субјективно мерило огласи за објективно, изједначујући на тај начин своја субјективна схватања и своје лично мерило вредности са објективним истинама.

Што важи за остале проблеме који интересују човека, важи и за социјалне. Тек у XIX веку се покушава, да се учини нови корак на путу тачнијег и позитивнијег објашњења природе ових проблема. Многе нове чињенице су поколебале човекову веру у вредност његових дотадањих апприористичких и метафизичких концепција о друштву и његовим институцијама, и нагнале га да промени свој дотадањи став према социјалним проблемима. Многобројна научна етнолошка и антрополошка проучавања различитих социјалних средина у многим крајевима света, извршена у току XIX и XX века, уверила су човека овога времена да опипљива стварност по својој сложености далеко премаша природу и обим његовог дотадањег схватања и објашњења те стварности. Разлика која постоји између његових кабинетских закључака о природи социјалних феномена и живог струјања посведневног стварног социјалног живота, отрезнила га је од предрасуда да се социјални живот може објаснити само идејним концепцијама, које нису резултат научног, објективног и зналачког проучавања његових сложених и компликованих посведневних манифестација. Отуда још почетком XIX века долази до делимичног изражаја осећања потребе да научном објашњењу социјалних проблема треба да претходи детаљна анализа свих елемената, који улазе у састав њихове природе. Отуда све бројнији и бројнији покушаји да се религијски, етички, правни и други социјални проблеми поново размотре и проуче, у светлости нових чињеница, нагомиланих етнолошким, етнографским, антрополошким, лингвистичким и другим проучавањима разних народа, раса, урођеничких племена и њихових различитих социјалних институција.

Под притиском осећања ове нове потребе, у току XIX века, дух позитивизма и научне анализе почиње да узима маха над апприоризмом и дедуктивном вербалном синтезом у проучавању социјалних феномена. Начела експерименталне науке, која је током XVII и XVIII века, после великих напора, најзад успела да се афирмише и наметне као једино оправдани метод научног рада, почела су се примењивати и у области социјалног живота.

Реакција против апприоризма у области политичких и социјалних наука појавила се је најпре у Француској, готово одмах после француске револуције. Русоизам са својим наивним идеализирањем човекове природе и симплистичким схватањем компликоване природе социјалних проблема, кроз француску револуцију, довео је до расклиматавања и расула цео социјални строј француског друштва. И, реакција против негативних последица француске револуције јесте

уствари реакција против русоизма као њихове идејне основе. De Maistre, de Bonald, Saint Simon и Auguste Comte су за прво време њени најтипичнији представници.

— Француска револуција се од самог почетка представља као одређена да изврши потпуно обнављање, пише Comte, али тај циљ није могао бити постигнут због недостатка једне органске доктрине. Негативна метафизика, која је још од пре пет векова претходила покрету распадања, изгледала је као једина доктрина, која је могла да се примени на једну нову организацију. Све разумне активне силе биле су усмерене на развијање критичких начела. Под таквим утицајем покушаји реорганизације, уместо да промене природу и улогу социјалних сила, завршили су се тиме, што су раскомадали, ограничили и депласирали старе ауторитете тако, да су омели сваку акцију.³ „Волтерова и Русовљева школа које су управљале философским покретом, једна еманципацијом духова, друга социјалном агитацијом” нису успеле да реорганизују друштво. „Тада се револуционарна метафизика показала као непријатељ цивилизације”.⁴

Покушај француске револуције да декатолицизира Француску, и поред употребе најсвирепијих метода, није дао оне резултате које су очекивали вођи те револуције. По Робеспјеру, „што сачињава републику — то је разарање свега што је против ње”, Cagliet објављује: „Ми ћемо претворити Француску у гробље пре него што ћемо пропустити да је препородимо на наш начин”.⁵ И, створен је нови календар без хришћанских светитеља, промењена су имена месеца и годишњих доба, гиљотиниране су многе хиљаде људи; место хришћанског Бога, једна глумица је проглашена за богињу разума, чији се култ обављао у Notre-Dame-у. Њој су се клањали припадници нове вере. Робеспјер, који је за француског философа и историчара Иполита Тена био само „челник једног феудалног друштва разбојника. које се наметнуло Француској”,⁶ постао је месија, који је послан од вечног бића да изврши пуну реформу света”.⁷ „Назадњачка реакција. која је почела у време термидора, довела је до покушаја да се организује легални деизам, вели Comte. Посебна откривења приписала су Робеспјеру неку врсту небеске мисије и крвави декламатор је проглашен за врховног првосвештеника ове чудне религијске рестаурације”.⁸

Француска револуција не само није декатолицизирала Француску и донела научнији и напреднији социјални поредак, заснован на новим схватањима живота, него је изазвала страховиту „идејну анархију” и, постепеним разарањем морала, створила, поред велике материјалне штете, и оштру моралну кризу француског друштва” „После десет година насиља, развалина, паљевина, покоља и превара

³ Auguste Comte, Philosophie positive (Résumé par Emile Rigolage). IV Sociologie, IV 143.

⁴ Ibid, IV 149.

⁵ Le Bon, Opin. et croyances, 183—184.

⁶ Le Bon, Revolution française et la psychologie des revolutions, 185.

⁷ Le Bon, ibid, 230.

⁸ Comte.

⁹ Le Bon, La vie de vérités, 113.

немоћ законодаваца револуције се открила тако, да су они доживели општу осуду. Диктатор, кога је тада захтевала цела Француска, био је приморан да поправи највећи део онога што је било срушено".¹⁰

Напори да се овом злу нађе лека, да се изађе из ове опасне кризе, били су доста ретки, а међу њима само доктрина Огиста Конта заслужује пажњу, вели Ле Бон.¹¹

„У Француској философији Огист Конт се истиче као највећа фигура деветнаестог века", а његов „позитивизам је најнеобичнија и најјаснија линија мисли коју је Француска развила у току тог века".¹²

Како Конт схвата кризу коју је створила француска револуција и која, по њему, већ пола века узнемирава најнапредније народе"¹³? „Револуција је задала последњи ударац политичком, интелектуалном и моралном стању старе духовне моћи",¹⁴ која је била главни основ старог социјалног система".

Али, иако је та иста револуција, од самог почетка, сматрала себе позваном да изврши „једну потпуну обнову" друштва, она у томе није успела, јер није имала једну органску доктрину.¹⁵

Како наћи ту доктрину?

— Морална правила су поколебана, вели Конт, зато што су била заснована на теолошким схватањима. Она ће добити неодољиву снагу онда када буду повезана са позитивним идејама. Обнављањем социјалне доктрине појавиће се нови духовни ауторитет, који ће најпре дисциплиновати поимања и преуредити обичаје, а онда ће „постати основ новог режима човечанства".¹⁶ „Ново васпитање систематизује морал, који ће се, ослобођен теологије, заснивати на позитивној философији".¹⁷ „Позитивни дух ће створити постојана и универзална убеђења и дозволиће да се учврсти духовни ауторитет, довољно независан, да регулише њихову социјалну примену".¹⁸ Кад прође кроз све фазе теолошког живота и различите степене метафизике, елита човечанства ће доћи до позитивног живота, чији делимично разрађени елементи чекају само једну координацију, да би устројили један нови друштвени систем. Та координација или усклађивање треба да буде најпре интелектуално, затим морално и најзад политичко. Овде је реч о замени философског метода, који је својствен детињству човечанства, оним методом који одговара његовом зрелом добу. Сваки покушај, који не би досезао до овог извора, био би немоћан пред овим актуелним нередом, који је нарочито ментални. Познавање закона три стања постаје принцип једног таквог решења, утврђујући једну потпуну хармонију у систему људског знања, превагом, која се на тај начин даје позитивном методу. Овај метод тежи да да превагу

¹⁰ Ibid, 150.

¹¹ Ibid, 113.

¹² H. Höffding, *Modern Philosophy*, 71.

¹³ Comte, *Op. cit.* 292.

¹⁴ Ibid, IV, 159.

¹⁵ Ibid, IV, 143.

¹⁶ Ibid, IV, 188.

¹⁷ Ibid, IV, 198.

¹⁸ Ibid, IV, 208.

духу целине, а затим осећању дужности, која се са тим уско сједињује”.¹⁹

А у чему је разлика између старе и нове философије? „Нова философија се разликује од старе тенденцијом да одстрани као потпуно узалудно свако истраживање почетних и крајњих узрока, вели Конт. Она се ограничава на проучавање односа који одређују законе свих опазивих догађаја, чија се збивања због тога могу предвидети. Све донде док се ти феномени приписују натприродним вољама, једино теорије које се односе на порекло и циљ различитих бића, треба да буду достојне занимања најактивнијих умова. Са опадањем религијског духа, уколико умна активност буде налазила бољу храну, ова питања ће бити постепено напуштана и сматрана бесмисленим”.²⁰

Из наведених цитата се може видети какав излаз из кризе предлаже Конт. Идејно-морално јединство, хармонија човечанства, омогућавана религијом и црквом, а нарушена француском револуцијом, може се успоставити једино учвршћивањем једног идејно-моралног система, који је ослобођен свих негативних и трошних елемената религије. Такав систем Конт је засновао на позитивизму. А „позитивизам је Контов философски систем, по коме људско знање треба да се заснива само на методама и открићима физичке или „позитивне” науке. Само таква наука је у стању, да на један рационалан начин утврди један систем истина о човеку, друштву и свету, који се универзално примењује”.²¹

Али, уместо једне јединствене науке, која не постоји нити ће постојати, постоји више наука, које се међусобно разликују по предметима које проучавају. Да би их организовао, Конт је створио нову, чисту науку — социологију. „Организација наука, коју омогућава социологија, омогућава умну повезаност, интелектуално јединство, без чега је регенерација друштва немогућна”.²²

Међутим, ако је сврха позитивног проучавања, проучавање онога што је реално, онога што је корисно, онда то корисно не може да одреди позитивна наука, јер она није нормативна, она „не може сама себи да наметне дисциплину”. То чини философија.²³ Ако је циљ коме тежи човечанство „повезаност, хармонија, јединство схватања и воља”, тај циљ не проистиче из саме науке већ из философије. Разуме се, између позитивне науке и позитивне философије не постоји специфична разлика, већ „хомогеност доктрине и јединство метода”. У томе је новина Контовог система, вели Lévy Bruhl. Ради се о томе, да се, не напуштајући гледиште науке, открије једно јединствено и универзално схватање целокупне, у искуству дате реалности. Решење тога проблема нађено је оног дана када је Конт створио социјалну науку. Уствари, социологија најпре универсализује позитивни метод, протежући га и на последњи род природних феномена који су нам приступачни. Сем тога, једном већ заснована као социјална наука,

¹⁹ Philosophie positive, IV, 187—8.

²⁰ Ibid, IV, 246—7.

²¹ Encyclopedia Britanica.

²² E. Boutroux, Science et religion, Paris 1916, 16.

²³ Ibid, 46.

она, *ipso facto*, прима карактер једне универзалне науке, па према томе, и карактер једне философије. У извесном погледу, социологија је шеста и последња наука.²⁴ „Тако, стварање социјалне науке јесте одлучујући момент у Контовој философији. Све од ње полази и све се њој враћа. Као што у платонизму сви путеви воде теорији о идејама, тако се са свих путева позитивизма примећује социологија. Ту се, као у једном центру, спајају: философија науке, теорија познања, философија историје, психологија, морал и религија. Једном речи, ту се остварује јединство система, јединство, које је у очима Конта, најбољи доказ истине”... Стварање социјалне науке омогућава оно што Конт назива тотализацијом искуства”.^{24a}

Међутим, једно друштво чији је живот заснован само на начелима позитивне науке нити је икада постојало, нити данас постоји. Историја зна само за друштва заснована на религији. Отуда ни социологија не може без религије; без ње она губи свој објекат и *raison — d'être*. Јер тај објекат не може да постоји без религије.²⁵

Једно друштво не може бити засновано ни на интелигенцији ни на инстинкту, јер „интелигенција не може да створи и очува социјалну везу... Она може само да уређује и систематизује. Она не ствара. Оно што ствара, то је срце. Срце је нужно у почетку ове највише творевине каква је друштвена организација”.²⁶ Оно је једино у стању да сузбије егоистичке склоности и нагоне. Но, „да би се обезбедило остварење овог највишег социјалног јединства, треба снабдети човека новим изворима, треба апеловати на снаге друге природе”,²⁷ вели Бутру. „За човекову симпатичну наклоност треба наћи потпору, која је појачава, и која јој даје превагу над егоистичким нагоном. Ту потпору су у прошлости давале религије. Оне су, свака на свој начин, јединство осећања (*des coeurs*), предуслов јединства разумевања (*des intelligences*). Од ових античких институција треба примити и сачувати основ људски, ако су већ догме, помоћу којих су оне формиране, осуђене да ишчезну”. Та помоћ религије и данас је потребна друштву, као први принцип његовог препорода. Само, савремена религија мора бити регенерисана. Да би се остварила обнова религије, потребно је „да се из негативних и трошних елемената, које садрже традиционалне религије, издвоји позитивни, људски, неразорни елемент, чији су оне биле водич. На тај начин ће се довршити позитивизам, чија је највиша тачка позитивна религија”.²⁸

Своје схватање позитивне религије Конт је изложио у свом *Système de politique positive* и *Catéchisme positiviste*. Тако, како каже Бутру: „Систем Огиста Конта је методско кретање од науке ка религији, пролазећи кроз философију”.²⁹ Неки критичари, а међу њима

²⁴ Levy Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris 1913, 396.

^{24a} Ibid, 396.

²⁵ Bontroux, *Op. cit.* 51—52.

²⁶ Ibid, 52.

²⁷ Ibid, 53.

²⁸ Ibid, 52—53.

²⁸ Ibid, 41.

²⁹ Ibid, 41.

има и позитивиста,³⁰ мисле, „да разрада једне „позитивне религије“ означава назадовање Контове мисли, изневеравање његових ранијих принципа. Напротив, вели De la Boullaye, позитивна религија је логички завршетак те мисли. Да би се имао један бољи суд о овоме, треба схватити шта он разуме под религијом”... Религија је по њему „стање пуне хармоније, својствене људском животу, како колективном тако и индивидуалном, када су сви његови делови достојно усклађени”.³¹

Каква је позитивна религија Контова? Које је он негативне и грошне елементе избацио из традиционалних религија, да би је створио?

Конт се дивио католичкој јерархији и, по њеном моделу, створио јерархију позитивне религије, „али замењујући култ Богу, култом човечанству”.³² Говорећи о утицају католицизма у средњем веку, Конт, поред осталог, пише: „Католицизам је учврстио једну моралну снагу, независну од политичке моћи, и учинио да морал прожме политику. Католичка моћ је заузела став одвојен, како од глупих претензија грчке философије, тако и од понижавајуће потчињености теократског духа, прописујући, својим светим ауторитетом, потчињавање свим утврђеним владама, које је такође потчинио моралним максимама”.³³ Зато је Контов план био да интимно уведе у позитивизам — истина са радикалним побољшањима — све што је велико и нежно, што је католички систем средњег века (романтичан и мистичан) могао да оствари или бар припреми”.³⁴ И, Конт је, задржавајући рамове организације католичке цркве готово до детаља, изменио њихову садржину.

Место хришћанског Бога, у позитивистичкој религији заузимаће Човечанство. Обожено човечанство ће бити завршна фаза развоја рационалистичког неопаганизма. У позитивистичким храмовима њега ће, по прописима Контовим, представљати жена, млада жена, која држи сина у рукама.³⁵ Јер жена у сваком погледу представља тип наше врсте. Она је потребни посредник између човека и човечанства.³⁶

После Бога-Човечанства и квази-обожене жене, на лествици достојанстава нове религије, долази првосвештеник. То је сам Конт. Писма упућена њему, адресују се: дубоко поштованом првосвештенику Човечанства. Његово свештенство носи униформе, које нису ни мушке ни женске, и главни му је задатак „рационално васпитање деце”.³⁷

Нова религија има седам тајни, доста сличних хришћанским тајнама, али уређених на један методскији начин. Неке од њих је вршио сам Конт.³⁸

³⁰ L. Bruhl, Op. cit. 396, пише да ће сви ови резултати бити срећени, гарантовани и сакционисани позитивном религијом или религијом човечанства, чију је догму, култ и режим Конт утврдио у његовом „другом животу”.

³¹ De la Boullaye, L'étude comparée des religions, t. I, 283.

³² Ibid,

³³ Comte, Op. cit. III, 264.

³⁴ E. Seillière, Auguste Comte, Paris 1924, Алсан, 213.

³⁵ Ibid, 234.

³⁶ Ibid, 235.

³⁷ Ibid, 235, 300, 303.

³⁸ Ibid, 297.

Вера у бесмртност душе, у субјективно постојање у загробном животу, замењена је надживљавањем у свести других.³⁹

Девиза позитивизма, **живети за другог** изражава, само на други начин, битно правило Еванђеља: Волети свог ближњег као самог себе".⁴⁰

У иконостасу позитивистичке религије, међу заслужним људима за човечанство нема Исуса Христа. Њега је Конт искључио из позитивистичког календара „после испитивања докумената”.⁴¹ — Човечанство — врховно биће неће себи придодати људе који покажу да су лишени еволутивне вредности, и који не буду учинили икакву услугу прогресу. Они су некорисни произвођачи ђубрета, како је то енергично говорила класична антика. Али, зато, ово Велико Биће ће ујединити све достојне **помоћне животиње напредног човечанства**, а нарочито наше домаће животиње”.⁴² Најзад, ко год озбиљно верује у Бога, или суверенитет народа, или једнакост, треба да буде немилосрдно одстрањен из јавног живота позитивистичког друштва”.⁴³

Овакву религију Контовог позитивизма енглески научник Хаксли је назвао „католицизмом без хришћанства”.⁴⁴ Колико је, пак, била јака Контова вера у успех његовог оваквог позитивизма, види се из ових његових речи: „Ниједна од претходних револуција човечанства, па ни прелаз од политеизма у монотеизам, није тако дубоко променила живот човека и живот друштва, како ће то, у блиској будућности, учинити настанак позитивног стања”.⁴⁵

Међутим, Контов покушај да позитивизмом реши идејно-морални проблем човека и друштва, није дао жељене резултате. „Најнеобичнија и најјаснија линија француске мисли” XIX века после, често пута, врло бизарних комбинација, оставила је нерешен животни проблем, који је, од француске револуције па све до данас, остао врло актуелан у француском друштву и другде у свету. Зашто? Зато што ни Конт, као ни други реформатори XIX века, који су веровали да једно друштво не може да постоји без религије и морала, није ни слутно, да се ни религија ни морал никада не могу заснивати на позитивном знању, на рационалној логици.⁴⁶ То сведочи и крај Контовог живота. „Од 3. јуна 1845 — од дана празновања свете Клотилде, *Le Vénéré Grand Prêtre de l'Humanité*” је одлучио да сваки дан отпочиње једном љубавном молитвом: „На коленима пред Вашим олтаром (реч је о фотељи на којој је она (Клотилда) седела неколико пута код њега), на који стављам сада дар срца (без сумње, један прамен косе), молим се. Та молитва састоји се у простом рецитовању, у хронолошком реду, кратких одељака из ваших писама, који су најприкладнији да тачно опишу ток и тежњу наше **свете љубави**”.⁴⁷

³⁹ L. Bruhl, Op. cit. 409.

⁴⁰ Seillière, Op. cit. 242.

⁴¹ Ibid, 376.

⁴² Ibid, 373.

⁴³ Ibid, 299.

⁴⁴ Encyclopedia Britanica, »Positivism«.

⁴⁵ Comte, Op. cit. IV, 293.

⁴⁶ Le Bon, *Revolution françoise*, 280—281.

⁴⁷ Seillière, Op. cit. 220.

Контово искључење Апсолутног из позитивизма, његова замена Бога Човечанством, Творца његовим створењем, довела је Конта до овако траги-комичног његовог положаја. Јер се без Апсолутног, у једном уском кругу резултата чулнога искуства, ниједан човеков проблем не може решити до краја. Отуда, и после позитивизма, који је само једна етапа на путу развоја човекових напора да реши свој животни проблем, тај проблем је остао нерешен. Он је и данас централни проблем и појединца и друштва. Ни најновији покушај позитивистичког неопанизма није био успешан. Ни он није уклонио потребу за новим покушајима. И они су и данас насušна потреба човекова. И чине се, и у Француској и другде.

Говорећи о стању француске социологије данас, професор Davy, каже: „XIX век је дефинисао и остварио све правце, које ми још и данас налазимо у науци, којом се бавимо” — у социологији. „И поред свих њихових различитих мишљења и метода”, међу представницима различитих социолошких школа, постоји сагласност у признању чињенице, да „постоји једна специфична социјална реалност”, са којом они рачунају. Та сагласност „је једна од најкарактеристичнијих црта њихове науке”.⁴⁸ Међу тим школама она „која доминира целим покретом је школа која иде од Сен-Симона и Огиста Конта до Диркема”.⁴⁹ Пишући о Сен-Симону и Конту, Диркем каже: „Само од чистог разума, то ће рећи, од науке, су се очекивала сретства за препород моралне организације земље. Из ове интелектуалистичке узбуђености произашли су у исто време и сен-симонизам, и фуријеризам, и контизам и социологија”. (Revue Bleue, 1900, p. 612).⁵⁰ А професор Davy наставља: „Ето, дакле, Сен-Симона и Огиста Конта са њиховом идејом о једној посебној социјалној реалности, исто тако објективној као и друге науке, на почетку једне позитивне и рационалистичке социологије, која ће се, после једног четвртвековног помрачења, поново родити са Espinas-ом и развити са Диркемом и његовом школом. У свом делу Le Suicide, и Диркем говори о времену када је име социологије било „мало познато и готово озлоглашено”. Иако се од ње много очекивало, она није давала жељене резултате, зато што „она још није била прешла еру философских конструкција и синтеза. Уместо да се стара да баци светлост на један узак део социјалног поља, она више тражи сјајна уопштавања, где су постављана сва питања, од којих ниједно није нарочито расправљено”.⁵¹ Да би излечио социологију од ових и оваквих њених слабости. Диркем оснива своју социолошку школу. Он постаје „прави наследник Конта”.⁵² И, ако ко жели да схвати Диркемово дело, треба да цитира Сен-Симона и Конта”.⁵³ На тај начин, социологија, која је у току XIX века,

⁴⁸ Georges Davy, Sociologie d'hier et d'aujourd'hui 1931, Alcan, 4.

⁴⁹ Ibid, 2.

⁵⁰ Ibid, 6.

⁵¹ Le suicide, II ed. 1912, Alcan, Pais, VCVI.

⁵² L. Bruhl. Op. cit. 473.

⁵³ Day, Op. cit. 6.

створена у Француској, по Диркемовом мишљењу, „остала је у суштини једна француска наука”.⁵⁴

Године 1897. појавила се прва свеска *L'Année Sociologique* — Социолошке године — *sous la direction d'Emile Durkheim*.⁵⁵ У предговору овог социолошког часописа, изложен је његов програм и наглашено да је ради остварења тога програма „известан број научних радника ујединио своје напоре, пошто је претходно постигао сагласност у основним схватањима, у принципима. Ти принципи или схватања су следећи. Наука је објективна и у суштини безлична. Као таква, она може напредовати само „захваљујући колективном раду”. То убеђење довело је једну групу француских научника до „једног добровољног споразума за остварење једног заједничког подухвата”. А тај заједнички подухват ове групе француских научника, изложен у првој свесци њиховог органа, био је — извести социологију из њене филозофске фазе и омогућити јој да заузме своје место међу осталим наукама. Јер, социологија, рођена из великих филозофских доктрина, „задржала је навику да се наслони на какав систем и да се тако са њим солидарише. Отуда, она је наизменично била позитивистичка, еволуционистичка и спиритуалистичка, док уствари она треба да се задовољи тиме што је само социологија”... Њено није да се опредељује за једну од великих хипотеза које деле метафизичаре, нити да заступа или осуђује једно од два схватања проблема слободне воље — слободу или детерминизам. Све што она гребала да тражи то је право да се принцип каузалитета примени и на социјалне феномене”.⁵⁶

Наука је у суштини безлична, тј. не ствар појединаца, док је социологија, која је била замишљена као наука, све до наших дана, тј. до појаве прве свеске *L'Année Sociologique*, остала „превасходно лично дело”.⁵⁷ Ако социологија полаже право на то да буде наука у правом смислу те речи — а она полаже на то право — онда она треба, најпре, да има свој сопствени, добро дефинисани предмет проучавања, а, затим, при проучавању тог предмета, социолози треба да употребљавају научни метод, и да се ослободе „личне” ознаке.⁵⁸ Да би постала позитивна наука, социологија мора да превали онај

⁵⁴ Ibid, 2. Као што ћемо видети, ову Диркемову тврдњу оспоравао је S. Deploige у свом делу »Le conflit de la morale et de la sociologie, Paris Nouvelle librairie nationale.

⁵⁵ Felix Alcan, Paris.

⁵⁶ Les Règles de la méthode sociologique (2e édition, revue et augmentée d'une préface nouvelle) Paris, Alcan, 1901. У нашем есеју ми ћемо користити VII издање његовог дела, и уместо целог његовог наслова употребљаваћемо Règles, pp. 173—174.

⁵⁷ Auguste Comte (1798—1857), оснивач социологије, замишљао је социологију као позитивну науку. Али он није успео у свом покушају да социјалне феномене или појаве, који су главни предмет социологије, третира на научни и методски начин. Види Règles, 24—35.

⁵⁸ *Année Sociologique*, Vol. I, 1897, VII. (У даљем излагању уместо пуног наслова употребљаваћемо A. S.). Види исто тако: La Riforma Sociale' 1895, Fasc. 8, 609: »La produzione sociologica ha conservato ancora qualche cosa di sporadico e d'individuale: ciascuno è un po'rimasto maestro di se stesso«. Исто тако Диркемов чланак: La sociologie en France en XIX siècle (Revue politique et littéraire, Revue Bleue), 1900, No. 20.

исти пут, који је интроспективна психологија Лока и Кондиљака морала да превали, да би стигла онде где је сада. Она треба да пређе из субјективног стадијума, који она још није много превазишла, у објективну фазу.⁵⁹

Тако, иако су колективни напори ове групе француских социолога на обављању једног заједничког посла почели са појавом прве свеске њиховог органа, начела која су у том органу била изложена и која је група примила као своја, Диркем, оснивач групе, излагао је и снажно бранио у својим чланцима и делима публикованим пре појаве првог броја *L'Année*. Исто тако, та начела су или имплицитно садржана или јасно изложена и у другим делима и прегледима која је Диркем написао.⁶⁰

Што се тиче питања саме природе ових начела или принципа, њиме ћемо се подробније позабавити доцније. Засада ћемо се ограничити само на ово њихово помињање.⁶¹

У току петнаест година, од 1897. до 1912, објављено је дванаест свезака *Année*, а од 1907. године, почело је излагање једне одвојене серије дела под заједничким називом *Les Travaux de l'Année sociologique*. У времену од 1912 до 1921, уколико нам је познато, није се појавила ни једна нова свеска *Année*, нити је иједно ново дело додато овој серији социолошких дела.

У поменутих бројевима социолошког органа појавили су се оригинални чланци, чији је задатак био да покажу начин на који треба проучавати социјалне феномене или појаве „у духу социолошком (*à l'esprit sociologique*). Сарадници овога органа дали су прегледе многих књига различитих садржина, и покушали да из њих извуку њихову „објективну суштину” — њихов „*Residu objectif*” —

⁵⁹ Règles, 37—38.

⁶⁰ *Les Règles*, која су 1895. г. објављена као засебно дело, објављена су пре, те године као серија чланака у *Revue Philosophique*, Vol. XXXVII и XXXVIII. Дело *De la division du travail social* (Étude sur l'organisation des sociétés supérieures) издала је књижара Alcan 1893. г. Убудуће, уместо целог наслова овог дела употребљаваћемо скраћеницу *Div. Tr.*

⁶¹ Ради бољег и јаснијег упознавања са Диркемовом социолошком теоријом, која је, наравно са извесним изузецима, и теорија поменуте групе француских социолога, читалац може бити упућен на следеће чланке и дела: E. Durkheim, *Cours de science sociale: «Leçon d'ouverture»* (*Revue International de l'Enseignement*, 15 Janv. 1888); *Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia* (*Riforma sociale*, fasc. VIII, 9, 1895); *La sociologie en France au XIX siècle* (*Revue Bleu*, Mai 19 et 26, 1900); «*Sociologie et sciences sociales*» (En collaboration avec M. Fonconnet), *Revue Philosophique*, LV, 1903); M. Fonconnet et M. Mauser, *Sociologie — La Grande Encyclopedie*, 30). Готово потпуна листа Диркемових књига, чланака и прегледа, у хронолошком реду поређаних, може се наћи у делу «*Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*» by Ch. E. Gehrke (New York, 1915, 185—187). Овај списак не садржи неке Диркемове чланке од којих нарочито треба споменути два: «*Le Probleme religieux et la Dualité de la Nature humaine*» (*Bulletin de la société française de Philosophie*, Mars 1913) и «*Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*» (*Scienza*), Bologna, Vol. XV и XXIV, 2, 1914. Чланци и књиге на које ћемо се убудуће позивати нису овде наведени. Хронолошки уређен списак Диркемових дела и чланака дао је америчком социологу Gehrke-у сам Диркем.

како се то и предлагало у предговору прве свеске њиховог органа.⁶² Пошто су неке социјалне феномене проучили „у социолошком духу“, тј. пошто су при њиховом проучавању употребили социолошки метод, француски социолози су за објашњење ових феномена предложили извештај број врло интересантних социолошких хипотеза.⁶³

Иако релативно врло млада, француска социолошка школа,⁶⁴ захваљујући својој организацији⁶⁵ и напорном послу својих чланова, успела је да врло брзо постане позната у научном свету. Чињеница да је француска социолошка школа дала један преомантан положај религији међу свим осталим социјалним феноменима, и њеном проучавању посветила велику пажњу, врло је карактеристична за ову школу и има нарочити интерес за нас. „Религија је у очима социолошке школе, како каже Parodi, „типични социјални феномен“.⁶⁶ Отуда, она је дала своје социолошко објашњење рели-

⁶² Дела религијске садржине груписана су и прегледана од различитих сарадника социолошког органа у његовом одељку који носи наслов »La sociologie religieuse«.

⁶³ За социолошко објашњење моралних феномена види: E. Durkheim, *Division du travail*, Levy Bruhl, *La Morale et la science des moeurs*, 1907; Hubert et Mauss изложили су своју социолошку теорију о мађији у своме делу »*Mélanges d'histoire des religions* (Travaux de l'Année sociologique) Paris, 1900. Социолошко гледање на проблем самоубиства изложено је у Диркемовом делу »*Le Suicide*«, Paris, Alcan, 1912. За социолошки покушај објашњења порекла категорија види: Durkheim et Mauss, »*La sociologie religieuse et théorie de la connaissance*« (Revue Méthaphysique), Vol. XVII, 1909. Овај чланак унесен је као увод у Диркемово дело »*Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Travaux de l'Année sociologique, Paris, Alcan, 1912). Социолошка хипотеза о „прелогичном менталитету“ изложена је у делу Леви Брила »*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*« (Travaux de l'Année Sociologique) Paris, Alcan, III ed. 1918.

⁶⁴ Сараднике социолошког органа L'Année професор назива просто „француским социолозима“ или „ортодоксним социолозима групе чији је првосвештеник Диркем“ (Group theories of religion and the individual, I ed. 1916, 14. 64. За Marett-а ова школа је „социолошка Диркемова школа“ (The Threshold of Religion, II ed. 1914, 122). Професор M. D. Wallis назива Диркема „вођом и оснивачем школе de l'Année Sociologique“ (Journal of Religious Psychology, Vol. 7, 1914, 259. H. Hubert, један од чланова ове групе социолога, за разлику од енглеске, немачке и холандске антрополошке школе, која је претпоследња школа науке о религији, назива школу своје групе „Нова социолошка школа“ (Manuel d'Histoire des religions, Introduction à la traduction française, IX—XIV). Нама се чини да је најподесније звати ову школу именом које јој је дао један од њених највиднијих представника „француском социолошком школом“ (Levy Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*), Paris, Alcan III ed. 1918, 2. (Dieu et l'agnosticisme contemporain, Paris, J. Gabolda, IX ed, 1920, 2).

⁶⁵ Проф. G. Michelet каже: „Нова школа има упадљива преимућства: једну групу радника, која је без сумње малобројна, али јако повезана усклађењем општих погледа који их покрећу из чега проистиче јединство једне школе, и поред специјализације у истраживањима“.

Проф. Веб пише: „Из проучавања свезака L'Année sociologique јасно се види да је групна свест у овој заједници научника врло јака, и она тежи да члановима ове заједнице наметне извештај број заједничких веровања, разум се веровања „научног“ карактера, одступање од којих би навукло подозрење у јерес“ (Op. cit. 34—35).

⁶⁶ D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*, Paris, Acan, 1920, 127.

гијских феномена и предложила једну социолошку теорију религије.⁶⁷ „Велика амбиција г. Диркема и његових сарадника у *L'Année Sociologique*, како то каже Miéville, јесте да реше питање порекла и важности религијских феномена чисто научним средствима”.⁶⁸

За Диркема и његове сараднике, религијски феномени су далеко од тога да буду само нешто што није вредно проучавања. Напротив, они су, како Диркем каже, „клица из које су сви други социјални феномени произашли. Религија, од самог почетка, садржи у себи, али у једном нејасном стању, све елементе који су, растављајући се, одређујући се и комбинујући се на хиљаде начина, проузроковали различите манифестације социјалног живота”.⁶⁹ „Свака религија, по Диркему, има једну страну којом прелази круг чисто религијских идеја и, на тај начин, проучавање религијских феномена пружа нам могућност да обновимо проблеме који су досада били претресани само међу филозофима... Одавно се зна да су први системи представа које је човек створио о свету и самом себи религијског порекла. Нема религије која није у исто време и космологија и теорија о божанству. Ако су филозофија и наука рођене из религије, то је зато што је религија у почетку замењивала науку и филозофију. Али оно што је било мање запажено то је — да се она није ограничила на томе да само обогати извесним бројем идеја претходно формираног људског духа; она је допринела самом његовом формирању. Људи јој не дугују само за један знатан део материје њихових знања, већ исто тако и за форму према којој су ова знања разрађена. У корену наших расуђивања постоји извештајан број битних појмова, који доминирају нашим целокупним интелектуалним животом; то су појмови које филозофи, још од Аристотела, називају категоријама расуђивања: појмови времена, простора, рода, броја, узрока, субстанце, личности итд. Ови појмови одговарају најопштијим својствима ствари. Они су као чврсти оквири који окружују мисао. Изгледа, да се мисао не може ослободити ових оквира, а да се самим тим не разори, јер не изгледа да ми можемо да замислимо предмете који нису у времену или простору, који се не могу бројати итд. Ови појмови су као костур интелигенције... Ове категорије су рођене у религији и из религије; оне су производ религијске мисли”.⁷⁰

Parodi пише „да се религија показује Диркему као главна форма социјалног живота, чије све друге форме нису ништа друго до позније деривације. „У оштрој опозицији према свим доктринама историјског материјализма, које су веровале да су у економском феномену нашле одлучујући фактор колективног живота, францу-

⁶⁷ Пошто међу неким члановима француске социолошке школе постоје извесне разлике у схватању проблема религије, а најзначајније су, чини нам се, оне између Диркемовог и Леви Бриловог схватања, ми верујемо да је ближе чињеничном стању ако се пише и говори о социолошким „теоријама” а не о социолошкој „теорији”, о „теоријама групе” а не о „теорији”, да употребимо фразеологију проф. Веба.

⁶⁸ *Revue de Theologie et Philosophie*, Lausanne, Janvier 1913, 84.

⁶⁹ A. S. II, p. IV.

⁷⁰ *Les Formes*, 12—13.

ска социолошка школа, изгледа, тај фактор тражи у религијском феномену”.⁷¹ „Мало је проблема, каже Davy, за које се не нуди једно диркемовско схватање”.⁷²

Према томе, проучавање религијских феномена се, такорећи, наметнуло француским социолозима. А дужност једног социолога, како је схвата Диркем је, да одреди „социјалну улогу” религије.⁷³ „Инсистирајући на очевидности социјалног карактера религије, француски социолози су учинили услугу философији религије”, вели професор Webb.⁷⁴

Толико о француској социолошкој школи као целини, као групи. Ми смо покушали да објаснимо зашто смо мислили да је на свом месту, ако учинимо ово неколико напомена о овој групи француских научника, чији је оснивач и вођ био Диркем.

А сада да ближе одредимо предмет нашег есеја. Тај предмет ће бити не излагање религијске социологије целе француске социолошке школе, већ религијске социологије само њеног шефа Диркема. Још одређеније: предмет нашег есеја је излагање и анализа Диркемовог схватања религије — њених основних елемената, а не детаља.

Ми смо већ раније нагласили да су посао око прегледања и анализирања дела у рубрици „Религијска социологија” у *L'Année* обављали различити сарадници овог социолошког органа. Али, ни један од њих није дао једну онако потпуну теорију социолошког објашњења религијских феномена, какву је дао Диркем у свом највећем и најновијем делу, у *Les Formes Élémentaires de la vie religieuse — Le système totémique en Australie*⁷⁵ — Разуме се, Диркем је своје схватање религије излагао и бранио и пре појаве овог његовог главног дела. Али то схватање, објављено у његовим различитим чланцима, било је фрагментарно и несистематисано.⁷⁶ Тек у *Les Formes* оно постоје једна систематска социолошка теорија о религији, која се обимношћу своје проблематике претвара у једну филозофију живота, у један поглед на свет. Стога, ради остварења нашег циља — излагање и анализа Диркемовог схватања религије —

⁷¹ Parodi, Op. cit. 137.

⁷² Georges Davy, *Sociologiques d'hier et d'aujourd'hui*, 1913, Alcan, 103.

⁷³ *Revue Philosophique*, Juillet 1886. *Les Etudes de science sociale*, 66.

⁷⁴ Op. cit. 62.

⁷⁵ Paris, Alcan, 1912. Две мање ове књиге појавиле су се најпре у *Revue Philosophique*, Vol. XLVII, 1909. под насловом *Examen critique des systèmes classiques sur la pensée religieuse*. И увод овога дела појавио се најпре као чланак.

М. А. Lalande назива Диркемово дело „водећим философским делом године” у Француској (*Philosophy in France* 1912, превод, *Philosophical Review*, July 1913, 360). За Е. W. Myer-а Диркемово дело је, поред неких недостатака, ма како они били озбиљни, »ein Zeichen der Zeit« ... »ein hochinteressantes Dokument« (*Theologische Literaturzeitung*, 30. August 1913, 549).

⁷⁶ Тако у његовом делу Div. Tr. Диркем наглашава да је религија „битна социјална ствар”. Он њу узима као базу онога што назива „Механичком солидарношћу”.

У своме делу *Suicide* Диркем изричито каже да је религија „начин мишљења својствен колективном бићу”. Први покушај дефинисања религије Диркем је учинио у чланку *De la définition des phénomènes religieux* (*A. S.* II, 1898).

ми ћемо се, углавном, користити овим делом. Једва је потребно да додамо, да ћемо у ову сврху да употребимо и сва друга дела овог француског социолога, уколико су нам она сада при руци.

На овом месту ми желимо да нагласимо да смо сасвим свесни тешкоћа, које представља остварење нашег циља. Ове тешкоће проистичу из саме чињенице да Диркем даје религији нарочиту вредност. За њега су религијски феномени далеко од тога да буду само „представе халуцинације (*des représentations hallucinatoires*) без икаквог стварног основа”: резултати једне „конституционалне аберације” (заблуде, ненормалности).⁷⁷ Напротив, ови феномени су, као што смо већ видели и као што ћемо у даљем нашем излагању видети, клица, извор свих других социјалних феномена. Диркемово дело покушава да реши два трновита проблема који су дуго били и који ће, вероватно, још дуго бити предмет многих спорова и хипотеза. То су проблеми: порекла религије, и порекла категорија или „битних појмова који доминирају нашим целокупним интелектуалним животом”.⁷⁸ Решење ових проблема, тако нам Диркем каже, омогућава и решење трећег проблема, наиме, проблема човека⁷⁹ и двојства његове природе⁸⁰ На тај начин, како Диркем мисли, „изгледа да је социологија позвана да отвори нови пут науци о човеку”.⁸¹

Али, ако је таква и толика вредност религије: ако цео социјални живот, у свим његовим манифестацијама, интелектуалним и моралним,⁸² извире из религије; ако религија садржи у себи, такорећи, кључ за решење најтежих проблема — а проблем категорије и двојства човекове природе су неоспорно такви — онда се као битно питање намеће питање суштине религије. Главни постулат социологије, по Диркему, је да „једна људска институција не би могла да се заснива нити на једној заблуди, нити на једној обмани”.⁸³ „Ми сматрамо аксиомом да религијска веровања, ма како чудна по својој спољашности покаткад била, имају своју истину, коју треба открити”, пише Диркем.⁸⁴ Будући „ствар еминентно социјална”, религија садржи у себи „нешто вечно”⁸⁵ и не може бити лажна. Нема лажних религија. Све су религије истините „на свој начин”, јер оне изражавају „искуство кроз које је прошло човечанство”.⁸⁶ Постоји једно „специфично искуство”, на коме су заснована религијска веровања. Оно се може назвати и „религијским искуством”, ако желимо да употребимо Џемсову⁸⁷ фразеологију. „Ми допуштамо, пише Диркем, да се религијска веровања заснивају на једном специфичном иску-

⁷⁷ *Le Formes*, 10.

⁷⁸ *Ibid*, 12.

⁷⁹ *Ibid*, 638.

⁸⁰ *Le Problème religieux et la Dualité de la nature humaine*, *Bull. soc. Phil*, 64.

⁸¹ *Les Formes*, 637.

⁸² *Ibid*, 5.

⁸³ *Ibid*, 3.

⁸⁴ *Ibid*, 625.

⁸⁵ *Ibid*, 609.

⁸⁶ *L'dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, *Scientia*. Vol. XV и XXXIV, 2, 1914.

⁸⁷ William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green & Co. 1920.

ству, чија доказна вредност, у извесном смислу, није нижа од доказне вредности научних искустава, иако различита од њих"... И ми, као и Џемс, мислимо, „да се дрво познаје по његовим плодовима" и да је његов плод најбољи доказ вредности његових корена. Али из чињенице да постоји, ако се жели тако да се каже, једно „религијско искуство" и да је оно на нечему засновано, никако не следи да је стварност, на којој је оно засновано, доиста у сагласности са идејом коју о њој имају верни. Сама чињеница да се начин схватања ове стварности, у току времена, бескрајно мењао, довољно јасно доказује, да ниједно од ових схватања не изражава ту стварност адекватно".⁸⁸

Према томе, питање о суштини религије може се формулисати као питање: каква врста искуства је „религијско искуство", на чему је оно засновано; шта је иза њега? А, ако се на ово питање може најлакше одговорити онда када се проуче основни облици религијског живота, онда се оно може свести на питање: Који су основни облици религијског живота; шта се кроз њих манифестује — шта их омогућава?

Диркем верује да је ове основне облике религијског живота открио у тотемизму. После своје социолошке студије тотемизма, он сматра да има право да у закључку свога главног дела изјави: „Ма како једноставан био систем који смо проучавали, ми смо у њему нашли све велике идеје и све главне обредне ставове, који су у основи и напреднијих религија... Ми смо у праву, дакле, да се надамо да резултати до којих смо дошли нису својствени само тотемизму, већ нам могу помоћи да схватимо шта је религија уопште".⁸⁹

Да ли су ови и овакви Диркемови закључци оправдани или не, видећемо у нашем даљем излагању. На овом месту је потребно да учинимо још једно ограничење нашег циља. *Les Formes*, главно Диркемово дело, у коме он излаже своје схватање религије у једној систематској и дефинитивној форми,⁹⁰ може се поделити, углавном, у два неједнака дела. Више од две трећине дела су заузете анализама тотемистичког система, а његов трећи део је посвећен теоретским дискусијама проблема, тј. социолошким решењима ових проблема. У *Les Formes* ми имамо, с једне стране, Диркемову теорију религије уопште, а с друге, његову детаљну анализу тотемистичког система, у коме он налази и примену своје теорије и њену пуну потврду. Ако је то тако, онда је оправдано питање: у којој мери има Диркем право да тврди, како тотемизам оправдава његову теорију религије? Какве доказе за то даје тотемистички систем? Сасвим је јасно, да ауторитативан одговор на ово питање представља једно темељно познавање и Диркемовог социолошког система и тотемистичког проблема.

На овом месту, ми искрено признајемо, да ми нисмо у стању да са потребном компетенцијом говоримо о тотемизму. Зато је ком-

⁸⁸ *Les Formes*, 596—597.

⁸⁹ *Ibid*, 593.

⁹⁰ Професор социологије на Штрасбуршком универзитету Maurice Halbwachs каже да је Диркем своју „оригиналну и дубоку теорију" изложио у разним студијама и да су његове идеје добиле свој дефинитивни облик у његовој последњој књизи објављеној 1912. (*Les Formes*) (*Les Origins du sentiment religieux*, Paris, 1925, 5).

петентан одговор на горња питања ван домашаја наших моћи. Јер, чак и наше познавање тотемизма из друге руке није ни потпуно ни задовољавајуће. Свесни ове чињенице — ма како она била за жаљење — ми ћемо из наших даљих излагања схватања Диркемове религијске социологије, изоставити детаљније излагање његовог схватања проблема тотемизма. Ми ћемо се задржати на мањем, али по нашем мишљењу, далеко важнијем делу књиге, у коме су дискутовани централни проблеми Диркемове религијске социологије.

За овакву нашу одлуку, поред горе наведених разлога, постоје још два. Прво, излагање битних начела Диркемове религијске социологије је једна ствар, а тотемизам друга. Та начела нису изведена из проучавања тотемизма, већ су била формирана пре тог проучавања. Диркем је само покушао да их примени на тотемизам и да у тотемизму нађе потврду за њихову тачност. Друго, да ли је тотемизам уопште религија или не; да ли је он елементарна религија или не, и да ли он потврђује Диркемова схватања у овом погледу или не — то је проблем за посебну дискусију. Оваква и слична питања су још и данас предмет живих дискусија и жучних контроверза међу најкомплетнијим и најчувенијим стручњацима света. Она се свестрано дискутују на међународним симпозијумима. О њима се врше и писмене анкете. Какво је „стварно стање проблема тотемизма” може се видети из обимног и врло инструктивног научног дела А. Van Gennep-а.⁹¹ У њему он пише: „Откриће тотемизма као система организације, у исто време и религијске и социјалне, датира, отприлике, од пре сто тридесет година. Али, систематско и темељно проучавање његових различитих облика у релативно примитивним и још до данас преживелим друштвима, датира тек од пре двадесет и пет година. Нова открића, нормално, подстакла су нове теорије. А оне су се до те мере нагомилале и постепено компликовале, да ми је изгледало потребно да покушам њихову напоредну критику и класирање”⁹² Сам тотемизам је, по мишљењу теоретичара „феномен још лоше дефинисан и екстремно сложен и замршен”⁹³. Од 1791. до 1920. год., по табели коју даје овај научник, створено је преко четрдесет различитих теорија о тотемизму.⁹⁴ Мишљења најистакнутијих научника и експерата у овом погледу су не само неусклађена, већ су понекада тако оштро подељена, да међу њима нема ни додирних тачака. Ове чињенице је свестан и Диркем, јер је његова књига пуна полемичког елемента у вези са теоријама супротним његовој

Међутим, из досада реченог о сложености природе тотемизма не треба закључити да ћемо ми у нашем есеју потпуно изгубити из вида проблем тотемизма. Наша намера није нити да темељно и детаљно дискутујемо овај проблем, нити да потпуно ћутке пређемо преко њега. То је, уосталом, и немогућно, ако се жели да се да једно исправно излагање Диркемовог схватања религије.

Пошто смо покушали да објаснимо ово, ми морамо да учинимо још једну примедбу. На првом месту, главни предмет нашег есеја

⁹¹ L'état actuel du problème Totémique, Paris, E. Leroux, 1920.

⁹² Op. cit. 7.

⁹³ Ibid, 7.

⁹⁴ Ibid, 341.

је Диркемова религијска социологија, чија је главна дужност да објасни религијске феномене Али то не значи издвајање ових феномена из сплета других социјалних проблема које Диркемова социологија покушава да реши. Они су саставни део Диркемове социолошке проблематике, и они морају да добију своје социолошко решење. Они су битни елементи целокупне Диркемове социолошке мисли. Јер, као што смо већ напоменули, религија је за њега „клица, извор свих других социјалних феномена”.⁹⁵ Целокупни социолошки систем логички извире из једне главне премисе, и „у његовом широком обиму, он је изнутра повезан”.⁹⁶ Он укључује и решење епистемолошког проблема. У уводу свог главног дела он, говори о „религијској социологији и теорији познања”.

Ми смо видели какав је план француске, односно Диркемове социолошке школе. „Ова школа је покушала да да једно социолошко објашњење религијских феномена и да створи једну социолошку теорију о религији”, вели Пароди.⁹⁷ Више него то: „Од посебне науке, изгледа, она се шири постепено до размера једне тоталне концепције, до једне универзалне филозофске синтезе”.⁹⁸ Остварење тога плана претпоставља и резултат је једне стриктне примене социолошког метода. Диркемови резултати, постигнути после једног социолошког проучавања религијских феномена, потпуно су зависни од једног скрупулозног примењивања правила његовог метода.⁹⁹ Диркем каже, да они нису закључци једне априористичке философије, већ резултати једног научног проучавања ових феномена. Ако су Диркемови закључци о пореклу религије и категорија, о односу између религије и науке, о могућности решења проблема човека и будуће судбине религије — нови и оригинални, каквим их Диркем, без сваке сумње, схвата, онда су они такви зато што је он проучавање ових проблема предузео „у новим условима”,¹⁰⁰ или, као што смо то више пута поновили „у социолошком духу”.

Ако је то тако, онда је јасно да се овакви резултати не могу објаснити, ако се не упозна начин на који се до њих дошло — метод рада који их је створио. Диркемова религијска социологија неће бити сасвим схватљива, ако нисмо увек у додиру бар са главним цртама његове социолошке теорије. Имајући увек на уму ову чињеницу, ми ћемо покушати да остваримо наш циљ како најбоље можемо. Ми ћемо поделити наш посао у два дела. У првом, покушаћемо да изложимо Диркемову религијску социологију, а у другом, да је критички анализирамо. На крају ћемо дати закључни преглед и суд о целој овој теорији.

⁹⁵ Les Formes, 598.

⁹⁶ Op. cit.

⁹⁷ Gehlke, V, 20.

⁹⁸ Ibid, 132.

⁹⁹ Les Formes, 32—33.

¹⁰⁰ Ibid, 10.